

Sofriment humà. Una perspectiva metafísica

Ignasi Fuster

Hi ha diverses formes d'afrontar filosòficament la qüestió del sofriment. Existeix la perspectiva de la subjectivitat (el sofriment és una experiència del subjecte); existeix la perspectiva de la intersubjectivitat (el sofriment és una experiència *entre* subjectes); però existeix una altra perspectiva més radical, que afronta el sofriment en la seva veritat més originària, *com a mal*. Llavors, segons aquesta perspectiva, ens trobem davant de la malignitat (subjectiva i intersubjectiva) del sofriment: el sofriment que experimentem sempre és un mal *per a mi i per a l'altre*. En aquest article volem explorar aquesta darrera perspectiva, en la qual la pregunta és radical i directa: *èquin és el mal del sofriment?*

1. Què és el mal? La recerca del fonament

Tomàs d'Aquino desenvolupa la metafísica del mal en les seves *Quaestiones Disputatae De malo*¹. Aquesta obra tracta metafísicament dues grans qüestions sobre el mal: la comprensió metafísica del mal en tant que mal, i la comprensió metafísica del mal en tant que pecat de l'home. Així elabora tant una metafísica del mal, única a la història de la filosofia, com una metafísica de la culpa, de complexa resolució. Tot seguit ens centrarem en la primera qüestió, fonamental per la nostra comprensió del sofriment.

1. Utilitzo la traducció castellana *Cuestiones disputadas sobre el mal*, amb presentació, traducció i notes d'Ezequiel Téllez Maqueo, Pamplona: Euns, 1997. La traducció catalana del *De malo* és pròpia.

1.1. El realisme dramàtic del mal

Sant Tomàs és fidel, en la seva concepció del mal, a la tradició metafísica anterior, i en concret, als qui són els seus mestres en aquesta temàtica: Sant Agustí i el Pseudo-Dionís.

“Està el que diu Agustí en el llibre XI *De la Ciutat de Déu*, que el mal no és cap naturalesa, sinó que pren aquest nom d'un defecte del bé”². Tomàs té una convicció d'ordre metafísic: el bé és, per tant el mal no-és i no té entitat o naturalesa; no és substància, és defecte o privació respecte al bé degut.

Per això, sostenir una presumpta entitativitat del mal, o bé l'existència d'un principi de mal, seria caure en una íntima contradicció metafísica. Tot allò que és, és bo en el seu ser, d'aquí que “*malum non est*”. Cal remarcar no obstant que, precisament per això, pot dir-se que el mal és quelcom en el subjecte, en quant que aquest és privat en el seu ésser. Així ho sosté Tomàs: “S'ha de dir que, igual que el blanc, així també el dolent es diu de dues maneres. Doncs d'un mode, quan es diu blanc pot entendre's allò que és subjecte de la blancor; d'altra manera, blanc es diu d'allò que és blanc, en quant a blanc, és a dir, de l'accident mateix. I de forma semblant, el mal pot entendre's, d'una manera, com allò que és subjecte del mal, i en aquest sentit, aquest és quelcom; d'altra manera, pot entendre's com el mal mateix, i en aquest sentit, aquest no és quelcom sinó que és la privació mateixa d'algun bé particular”³.

Afirma el nostre autor que “el mal està en les coses, però com a privació, no com a quelcom real”⁴. Tomàs és realista quan sosté que el mal està en les coses; però el mal no és quelcom real en les coses, sinó la seva privació real, afectant-les dramàticament en el seu ésser. La seva posició pot definir-se, doncs, com un *realisme dramàtic*.

Per tant, la clau del pensament tomista sobre el mal, com ja hem apuntat anteriorment, radica en la seva comprensió relativa i passiva respecte a l'ésser, en quant a privació del bé degut. Es tracta d'una veritable privació d'ordre metafísic⁵. El Doctor Angèlic especifica el tipus de privació pròpia del mal afirmant que el mal és corruptiu formalment del bé, no actuant sinó des-actuant. “El mal mateix, es diu que corromp, no certament d'una manera activa, sinó formalment, en tant que, certament, és la corrupció mateixa del bé; com també la ceguesa es diu que corromp la vista, en quant és la corrupció o privació de la mateixa vista. Però el que és dolent, si certament és dolent absolutament, això és, de si, certament corromp: això és, condueix a l'acte i a l'efecte a allò corromput, no actuant, sinó desactuant, això és, per manca d'una capacitat activa”⁶. I afegeix:

2. *De malo*, q.1, a.1, s.c. 1.

3. *De malo*, q.1, a.1, r.

4. *De malo*, q.1, a.1, ad 20.

5. Sant Tomàs distingeix una doble oposició: oposició segons privació (forma) i hàbit, i oposició de contraris. L'oposició del mal respecte al bé és de privació i hàbit –no pròpiament oposició de naturaleses contràries– (*De malo*, q.1, a.1, ad 2).

6. *De malo*, q.1, a.1, ad 8.

“Corrompre formalment no és moure ni actuar, sinó ésser corromput”⁷.

El mal actua passivament, en tant que “allò que és” és corromput. Per tant, l’essència metafísica del dany específic del mal és de caràcter passiu: és ésser corromput. En el pecat l’acte *és privat* de la seva mesura; en el sofriment el subjecte *és privat* de la seva perfecció. En aquest sentit, cal apuntar que si bé ambdues són privacions, es tracta de privacions essencials en l’ordre de la perfecció segona i primera, respectivament.

Ara bé, en qualsevol privació ha de romandre el subjecte i la potència respecte al bé. Som realment privats del bé en la perfecció de la naturalesa, però roman el subjecte de la naturalesa. “Però el bé que està compost de subjecte i perfecció, és afeblit pel mal en tant que la perfecció és eliminada i roman el subjecte; així com la ceguesa priva de la capacitat de veure, i afebleix l’ull que veu, i existeix en la substància de l’ull, o fins i tot en l’animal mateix com en el seu subjecte”⁸. I si roman el subjecte, també roman la potència respecte a la perfecció de la naturalesa eliminada per la privació maligna. Tomàs ho il·lustra amb el símil de la llum i la tenebra: “No roman gens de llum quan arriben les tenebres; sinó que només roman allò que està en potència respecte a la llum, que no és quelcom de les tenebres, sinó el seu subjecte. Així, doncs, abans que l’aire fos il·luminat, estava només en potència respecte a la llum”⁹.

1.2. L’activitat i passivitat del mal

Sant Tomàs acull la veritat revelada, segons la qual tot mal és conseqüència d’una culpa primordial. Il·luminat per aquest esdeveniment originari de la història humana, Tomàs distingeix dos tipus de mal: el mal de culpa (radical) i el mal de pena (derivat). Però la distinció tomista no recull només la realitat històrica revelada, sinó que també recull la realitat de com el mal es manifesta de forma dual en l’home. Efectivament, l’home es troba amb el mal en les seves dues formes fonamentals: com a activitat (culpa) i com a passivitat (pena).

Així, doncs, aquesta distinció i nominació de caràcter teològic defineix una doble modalitat de mal de caràcter antropològic i existencial. Per això es pot dir que, recolzat en la llum revelada de la misteriosa qüestió dels orígens del mal, el d’Aquino desenvolupa, des de l’estricta filosofar, una

7. *De malo*, q.1, a.1, ad 9.

8. *De malo*, q.1, a.2, r.

9. *De malo*, q.1, a.1, ad 6.

metafísica distintiva del mal tal com es manifesta realment en la criatura racional i lliure. “I així, tot mal de la criatura racional està contingut sota una culpa o sota una pena”¹⁰, una afirmació amb la que Tomàs assenyala que tot mal que es dona en l'ésser espiritual, o és un “mal de culpa” o és un “mal de pena”. El debat es centrarà a partir d'ara en com, un i altre, afecten l'ésser personal.

Sant Tomàs parteix de la unitat del mal (*malum est unum*). Efectivament, ambdós mals, en tant que mals, són privatius, encara que de diferent *modus* –essencialment divers– segons es tracti del mal culpable o penal. A més, ambdós són privatius en un mateix subjecte personal (unitat de substrat) que tant pot realitzar el mal com patir-lo perquè en el fons la llibertat agent o pacient és sempre única i la mateixa (*libertas est una*). Però certament el Doctor Angèlic desenvolupa una metafísica distintiva i comparativa de la culpa i de la pena en la qüestió primera –article quart (“*Si el mal es divideix convenientment per la pena i per la culpa*”) i article cinquè (“*Si és la pena o la culpa la que té major raó de mal*”)– que són de suma importància pel seu calat en la metafísica de la persona. Perquè també si hom s'ocupa de la qüestió del sofriment –mal penal–, la metafísica de la pena pot ajudar a comprendre'l més profundament en la seva veritat i sentit. Sintetitzo doncs la doctrina del d'Aquino en sis claus hermenèutiques que considero fonamentals:

- 1) “*Poenā est malum agentis*” (la pena és mal de l'agent) mentre que “*culpa est malum ipsius actionis*” (la culpa és mal de la mateixa acció).
- 2) “*Poenā repugnat voluntati; est contra voluntatem*” (la pena repugna a la voluntat; és contra la voluntat) mentre que “*culpa est secundum voluntatem*” (la culpa és segons la voluntat).
- 3) “*Poenā nominat malum quod patimur; est passio*” (es diu pena al mal que patim; és passió) mentre que “*culpa nominat malum quod agimus; est actio*” (es diu culpa al mal que fem; és acció).
- 4) “*Poenā opponitur perfectioni primae*” (la pena s'oposa a la perfecció primera) mentre que “*culpa opponitur perfectioni secundae*” (la culpa s'oposa a la perfecció segona).

10. De malo, q.1, a.4, r.

- 5) “*Poena opponitur bono delectabili*” (la pena s’oposa al bé delectable) mentre que “*culpa opponitur bono honesto*” (la pena s’oposa al bé honest).
- 6) “*Poena non afficit et denominat suum subiectum, et inest secundum quid*” (la pena no afecta i denomina al seu subjecte, i inhereix *secundum quid*) mentre que “*culpa afficit et denominat suum subiectum, et inest simpliciter*” (la culpa afecta i denomina el seu subjecte, i inhereix *simpliciter*).

A partir d’aquestes tesis d’ordre metafísic cal preguntar-nos: *què fa el dolor en mi?* Segons creiem, resseguint la veritat mateixa del sofriment podem trobar el camí filosòfic per esbrinar el seu sentit, el qual ens durà a l’interior mateix de l’ésser personal.

1.3. Perspectives sobre el mal

El pensament de sant Tomàs sobre el mal té enormes repercussions. Tomàs reuneix tota la seva concepció dinàmica i realista de l’existència humana que, amb una lògica coherent, entronca amb les anàlisis més acabades de la moderna fenomenologia, com es podrà observar.

El mal de culpa comporta la falla en acte, de manera que pròpiament amb la culpa existeix el mal. Amb el mal de pena es pateix el mal –un mal de passió–, situant a l’existent “en camí vers el mal”¹¹, però sense existir encara el mal que apareix definitivament amb la falla de la voluntat. El mal de passió manifesta tot el seu dramàtic dinamisme de patiment, però la totalitat del mal penal –en totes les seves formes–, essent mal, no és pròpiament maligne, ja que no existeix falla de la llibertat actuant, encara que l’home es troba veritablement “sotmès al mal”¹².

Les reflexions del d’Aquino són molt suggerents, especialment pel tractament del sofriment humà: com definir el mal específic del sofriment? Quina clau metafísica ens pot permetre el seu coneixement? Com aprofundir metafísicament en ell? L’autor situa el sofriment com a mal de pena, que es pateix segons un moviment únic i propi, amb la qual cosa Tomàs ens ha portat perspicaçment al regne metafísic de la *passivitat*. Sense cap dubte en aquest punt el seu pensament resulta revolucionari, amb implicacions metafísiques i existencials que hem de recórrer profundament per tal de descobrir-hi tot el seu sentit.

11. *De malo*, q.1, a.5, r.

12. Ídem.

2. Quin és el mal del sofriment? Un *transitus* al sofriment

A partir d'aquesta metafísica del mal, i en concret la metafísica del mal de pena, podem ara avançar en la temptativa d'elaborar una metafísica del sofriment des de l'interior de la metafísica de l'ésser personal i de la seva llibertat.

2.1. Noció metafísica de *passivitat sofrent*

Aprofundint en el caràcter privatiu del sofriment, trobem que tot dolor es caracteritza essencialment per la passivitat¹³. El filòsof Leonardo Polo capta l'íntima condició passiva del sofriment quan diu que “el dolor s'instal·la, s'insereix, en el nostre ésser. Però no de qualsevol manera, sinó en el sentit precís que el dolor no és ni tan sols possible sense aquesta inserció. Dolor i inserció són exactament el mateix. Per això, obrir la porta a l'aparició del dolor és quelcom que només l'home ha pogut fer. A diferència d'altres realitats, en les quals es pot distingir essència i existència –el fet que siguin i què són–, el dolor es constitueix com a tal en quant s'instal·la en l'home. Si es vol, és un accident sense essència, integrat purament pel seu *in esse*. Per això mateix, es tracta d'un *in esse* elaborat per l'home. Si l'home no fes lloc al dolor, és a dir, si sent integralment actiu, no li donés entrada, el dolor no seria enlloc. La condició del dolor és el trencament de l'activitat”¹⁴. Existeix, doncs, una *passivitat sofrent*, que defineix molt bé l'essència metafísica del sofriment: el sofriment es dona en l'home com un dinamisme de caràcter radical i purament passiu¹⁵.

Per tant, el sofriment no és substancial. En l'ordre de les categories pertany als accidents, i en concret a l'accident *passió*, encara que hem d'advertir que es tracta d'un mode únic i específic d'accidentalitat, en quant és privatiu de l'ens, i en el seu no-ésser de mal és absolutament referencial a l'ens, perquè sense l'ens no existeix el sofriment.

Aquesta *passivitat sofrent* es caracteritza per diferents propietats que integren la realitat antropològica del dolor. Es tracta d'una passivitat única i pròpia que consisteix en una privació ontològica amb la qual no pot establir-se cap comparació amb les altres modalitats passives de l'experiència humana. Quan tractem del dolor ens referim a una experiència passiva radical, absolutament “negativa”, en el sentit que l'home *patiens* és el que experimenta en si mateix

13. Així de bé ho expressa Joan Pau II a *Salvifici Doloris*: “Fins i tot quan l'home, ell mateix busca el sofriment, quan n'és l'autor, aquest sofriment resta com a cosa passiva en la seva essència metafísica” (n. 7).

14. L. POLO, *La persona humana y su crecimiento*, Madrid: EUNSA, 1996, p. 228.

15. Karol Wojtyła es refereix a les dues estructures diverses del dinamisme humà: “l'home actua” i “quelcom esdevé en l'home”. I precisa que el sofriment pertany al dinamisme extrem de “quelcom esdevé a l'home” (K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Madrid: B. A. C., 1982, pp. 76-78).

i fins a les darreres conseqüències la privació passiva del seu propi bé –de la seva existència o vida personal. És, doncs, una experiència última i en estat pur, i no una simple negativitat imposada més o menys externament a l'individu sinó l'experiència profunda –la “patència”– de la negativitat del mal en el nucli més íntim de la persona.

Tal passivitat sofrent provoca un dinamisme integral característic en la persona humana. La passivitat sofrent recorre en el seu dinamisme privatiu totes les dimensions de l'ésser humà que es veuen recíprocament implicades en l'experiència unitària del sofriment. Així observem dos moviments característics de la passivitat sofrent. D'una banda, trobem un dinamisme d'exterioritat que s'estén cap a la corporeïtat de l'home (“centrífug”). Existeix una transcendència exterior del sofriment que assoleix l'exterioritat corporal de l'home, constituint-se així el rostre patètic. I d'una altra, un dinamisme d'interioritat que penetra en l'ésser espiritual de l'home (“centrípet”) que mostra l'existència d'una transcendència interior del sofriment que s'endinsa en el nucli íntim de la persona. És el sofriment que pertany a l'esperit. Exterioritat i interioritat de la passivitat pròpia del sofriment configuren, doncs, l'home sofrent.

Tanmateix, la noció metafísica de *passivitat sofrent* il·lumina el problema de la consciència i la seva presència en l'experiència del dolor¹⁶. Perquè la consciència en el dolor s'ha de comprendre des de la passivitat pròpia del patiment. El dolor es reflecteix reflexivament, a mode d'experiència subjectiva, en el camp real de la consciència, o a la llum de la consciència. Fins i tot els casos extrems de dolor, quan s'arriba al límit de la inconsciència, desapareixent així la funció cognoscitiva de la mateixa, confirmen la radical passivitat del sofriment. Observem com, per exemple, en els estats de coma, en els que, encara que sigui anul·lada la consciència activa o de “vigília”, roman l'ombra de la realitat del sofriment sobre l'home. Aquí la consciència es veu afectada –anul·lada en la seva funció– per la passivitat extrema del dolor. També els casos patològics associats al dolor demostren que el sofriment transcendeix la consciència actual, i mostren el seu caràcter metafísic¹⁷. Però malgrat l'absència de la percepció del dolor l'individu es troba sumit en un estat crític i patètic, per això cal tractar el sofriment des d'una perspectiva metafísica, transcendint la mateixa

16. Em baso en les anàlisis de Wojtyła sobre la consciència en la seva obra *Persona y acción*. Cf. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, op. cit., pp. 39-42.

17. Piulachs analitza la insensibilitat algògena, l'assimbòlia al dolor, la melancolia anestèsica i el sentiment de buit (P. PIULACHS, *El sentido del dolor*, Madrid: Real Academia Nacional de Medicina, 1974, pp. 14-17). La fenomenologia de la patologia del sofriment aporta una dada interessant: existeix una certa dissociació sofriment-dolor en l'experiència del subjecte espiritual.

consciència. Si bé la pèrdua de la consciència reflecteix precisament l'extremitat del sofriment, l'esperit pateix en el silenci de la consciència i per això la situació dolorosa s'ha de comprendre metafísicament com a passivitat de mal per a l'ésser¹⁸.

Ahora hem d'aprofundir en el fonament metafísic de la passivitat sofrent. Què és l'ens personal per veure's privat passivament en la seva estructura íntima pel sofriment? Cal dir que fonamentalment la privació comporta la recuperació de l'ens en la seva composició *acte-potència*. En efecte, la privació suposa una pèrdua potencial respecte a l'acte, i així el fonament el trobem en l'ésser potencial de l'home. Ja ho afirmava sant Tomàs en el *De malo*: “ara bé, no sent el mal altra cosa que la privació d'una perfecció deguda, com s'ha dit més amunt; i no existint la privació sinó en un ens en potència, doncs diem que quelcom està privat quan li correspon tenir quelcom per naturalesa i no ho té, se segueix que el mal existeix en el bé, segons que l'ens en potència es diu bo”¹⁹.

I si considerem la incidència radical del dolor en el nucli de la persona cal arribar fins a la llibertat humana²⁰. Per comprendre el sofriment en les seves darreres causes hem de situar-nos en la llibertat i en la seva composició creada, també acte-potencial. D'aquí, que s'hagi de buscar en la “potencialitat” de la llibertat de la persona el fonament de la passivitat sofrent, on la llibertat personal és privada passivament *segons la seva naturalesa*.

I de quin mode metafísic priva el sofriment a la llibertat? La llibertat pot veure's privada passivament en la seva perfecció, segons els seus diversos béns, “posseïts” ja sigui per naturalesa o bé adquirits –per dotació o acció. És a dir, que en el sofriment la llibertat és “desposseïda”. Aquesta concepció global i existencial de la llibertat integra la totalitat de la naturalesa humana en l'arrel metafísica de la llibertat personal, que és –en la línia de l'acte d'ésser– el constitutiu de la individualitat de cada persona i principi de l'obrar personal, i que és en si mateixa incorruptible i inaniquible, en tant que esperit²¹. Així doncs, tota privació dolorosa afecta, d'una forma o altra a la llibertat, que és el subjecte propi del sofriment.

El sofriment és patiment de la llibertat, i si la llibertat en tant que pacient és síntesi del drama humà del dolor, el sofriment és privatiu en l'ordre metafísic de la llibertat, és

18. En aquest sentit he introduït la noció de “patètica apatia”. Són els patetismes que pertanyen al moment interior del sofriment, encara que ja no pugui existir la seva experiència per la pèrdua de la funció de les facultats. Hem de ser capaços de pensar el sofriment en les seves formes extremes patètiques.

19. *De malo*, q.1, a.2, r.

20. “El problema de la llibertat coincideix amb l'essència mateixa de l'home: la llibertat no és una simple propietat de la voluntat humana, una característica de la volició; sinó que és característica transcendental de l'ésser de l'home” (C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona: EUNSA, 1987, p. 99).

21. Sobre el nou sentit transcendental de la llibertat pot veure's: L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Madrid: Rialp, 1993, p. 171.

privació passiva en la llibertat personal de l'home com a ésser moral dotat de sentit, i en conseqüència l'home és privat en el desenvolupament lliure del seu ésser. En definitiva, el sofriment priva la potència passiva –actual o potencial– de la llibertat. Polo ofereix una bona síntesi amb la seva definició: “el dolor és innominació i, per tant, no resposta, càstig... L'home té dolor com allò a què no és cridat, com a fractura de l'ésser-amor. El dolor marca una pèrdua en el destinar-se... Fractura, paral·lelament, no significa fractura per contusió, sinó, més aviat, lesió per inobservança d'una ordre, lesió respecte a un acompliment, possible només perquè s'és cridat, i no lesió plasmada en un ésser actual. D'aquí que el dolor jugui juntament amb el desplegament de l'ésser humà i es mescli en la seva vida, i no, en canvi, que constitueixi la seva base. L'ésser personal tampoc és una base aquí i ara, sinó un acte donal destinat”²².

Des d'aquesta òptica metafísica podem comprendre per què el sofriment s'experimenta com a frustració existencial i com a pèrdua de sentit, i fins i tot que es qualifiqui d'inintel·ligible. En efecte, des d'aquesta línia d'anàlisi el sofriment pot comportar un pansiment vital i una absència de projecció futura que pot ratllar els límits de la desesperació. Perquè és la llibertat de l'home la que està en joc i es qüestiona a si mateixa en el drama del sofriment.

2.2. El sofriment com accés a l'ésser personal

Per a profunditzar en el sofriment hem d'avançar ara des d'una doble coordenada que tingui en compte tant les anàlisis de la naturalesa del sofriment com aquelles que es refereixen a la mateixa llibertat. A través de les anàlisis de la naturalesa privativa del dolor podem comprendre que el sofriment proporciona un accés metafísic a l'ésser personal i, per tant, a la llibertat de cada persona, a la veritat essencial de la llibertat. Es tracta d'un accés únic i privilegiat de caràcter no només teorètic sinó fonamentalment existencial a la llibertat concreta de l'individu²³, amb el que apareix un *moviment* metafísic segons el qual la privació en un ésser espiritual significa un accés al mateix ésser afectat per la privació sobre la base de la composició dinàmica de l'ens, *esse-essentia*.

Centrat, per tant, en les anàlisis de la llibertat en relació amb l'experiència del dolor, he analitzat la distinció entre llibertat culpable i llibertat pacient, que són dues estructures

22. L. POLO, *La persona humana y su crecimiento*, op. cit., pp. 231-232.

23. La meua llibertat concreta, implicada en el dinamisme íntim del dolor, pot posar un obstacle a tal accés sofrent.

antropològiques de la llibertat essencialment diverses. Sant Tomàs ja diferenciava entre la culpa i l'experiència humana del sofriment, i així la mateixa llibertat, en el seu misteri personal, resta diversament connotada segons es cometi la culpa (estat culpable de la llibertat) o es pateixi el dolor (estat pacient de la llibertat). Però és la llibertat culpable la que pertany a l'àmbit de l'acció, al moment "eficaç" de la llibertat. La llibertat és, en tant que subjecte agent del mal, qui ha escollit el mal, fent-se conseqüentment culpable i responsable de la malícia del seu propi acte. I llavors el subjecte resta denominat pel mal. La persona que ha realitzat una acció dolenta s'ha fet dolenta a si mateixa i la culpa comesa en el passat roman en el subjecte. El subjecte es troba fixat – a mode de situació estàtica maligna– en el mal realitzat, i en aquest sentit frustrat en el propi projecte moral de vida. Sabem que el pecat genera a la vegada un dinamisme de pecaminositat que tendeix a tornar sobre el pecat degut als efectes nocius de la culpa en la vida de la persona²⁴. Per això, des d'aquesta perspectiva la culpa és un misteri "tancat", ja que la llibertat roman angoixosament inaccessible darrera de l'obstacle de la pròpia culpa.

En canvi, la llibertat pacient pertany a l'àmbit de la passió, al moment "pacient" de la llibertat. És la llibertat en quant a subjecte pacient del mal; és la llibertat que pateix el mal, provocant una experiència dolorosa que afecta a la totalitat del subjecte. La persona es constitueix com a sofrent, patint el mal de forma passiva, i la presència del dolor en l'home és diversa segons la modalitat del sofriment. Certs dolors poden desaparèixer, però hi ha dolors profunds, que encara que puguin ser d'alguna manera assumits pel propi pacient deixen una petjada indeleble en la vida de l'home i no arriben a desaparèixer mai de la seva memòria. Però aquí el sofriment –a mode de situació dinàmica de mal- comporta un misteri per al projecte existencial de l'home, i per això des d'aquesta perspectiva el sofriment és un misteri "obert" que es fa angoixa per a l'esperit.

Per tant, l'experiència de la culpa no esgota el misteri del mal. La culpa, certament, és el rostre més tràgic del mal per a l'existent humà, però el sofriment també pertany a tal misteri, revelant el seu rostre més dramàtic. A més, el mal és ambivalent: en certa mesura el dolor perllonga el misteri del mal i el mal concret de la culpa s'obre antropològicament al mal propi del dolor²⁵ i així la finitud del mal s'obre a la

24. "En realitat el mal existeix i no es manifesta només en la simple absència de bé, sinó també en la concreta i victoriosa oposició de les qualitats inferiors a les superiors en tots els ordres de l'ésser. Existeix el mal individual: la part inferior de l'home, amb totes les seves passions animals, s'oposa a les tendències millors de l'ànima i a l'enorme majoria del homes aconsegueix derrotar-les" (V. SOLOVIEV, *Los tres diálogos y el relato del Anticristo*, Barcelona: Scire, 1999, p. 143).

25. Lévinas ha afirmat: "Tot mal remet al sofriment" (E. LÉVINAS, *Entre nosotros*, València: Pre-textos, 1993, p. 116). Qualsevol interpretació dels mal està pendent del mal últim, que és el sofriment. Sense ell, no podem interpretar el mal en la seva totalitat.

infinitud de l'esperit. D'aquí que resseguint el dinamisme maligne del sofriment en l'ésser personal lliure puguem interpretar amb més elements filosòfics el misteri del mal, que amb la seva ombra cobreix el misteri de l'home i de cada existència concreta.

En la culpa trobem l'*acusabilitat* del subjecte, i en canvi en el sofriment el mateix subjecte és *inacusable*, perquè tot dolor és per la seva pròpia naturalesa un mal inacusable per a l'home, i per tant per a la llibertat personal²⁶. Per tant, tota culpa és acusable per a la llibertat, que és el seu subjecte agent, però qualsevol sofriment és inacusable per a la llibertat, que és el seu subjecte pacient. Fins i tot els sofriments que es generen en l'home com a conseqüència de la realització de la culpa són inacusables per a mi. A més, el sofriment "concomitant" que sorprèn i inunda a l'home en un àmbit nou que transcendeix la pròpia culpa és més expressament inacusable²⁷. I de fet és tal sofriment el que constitueix una via particularment patent i eficaç d'accés a l'ésser personal.

Però la llibertat se situa davant del dolor en una permanent repugnància. S'origina així un estat de frustració per a la llibertat en veure's privada de les seves actualitats i impotent per poder desenvolupar totes les seves potencialitats. La llibertat resta reclosa en la inhabilitació característica del dolor i es dona un veritable contra-sentit moral, de caràcter passiu, que explica totes les afirmacions sobre el sense-sentit del sofriment. Perquè de fet ja el dolor mateix és contradicció existencial de caràcter radical car contradiu el mateix sentit de l'ésser, oposant-se segons privació al caràcter actual i perfectiu de l'ésser de l'home (*actus essendi personae*).

Paral·lelament s'observa que existeix una transcendència inacusable de la llibertat respecte al mal que es pateix. Es tracta de la visió clarivident i commovedora de la bondat transcendental de la llibertat. Ja els estudis clínics i psiquiàtrics apuntaven a reconèixer una certa distància entre la persona lliure i el sofriment patit quan reconeixien que en la llibertat sofrent es dona una certa paradoxa: la indigència –o immanència– pròpia de l'estat dolorós pressuposa com a condició de possibilitat del sofriment, l'emergència –o transcendència– pròpia de la llibertat.

L'anàlisi filosòfica de la llibertat sofrent ens porta a formular la pregunta decisiva que condensa tot el drama del

26. Aquesta problemàtica filosòfica entorn a l'acusabilitat i inacusabilitat de la culpa i de la pena, respectivament, és reflectida en el text bíblic del *Llibre de Job*, especialment en el seu pròleg (Jb 1-2), que després es desenvolupa al llarg de les seves pàgines.

27. Sant Tomàs introdueix la distinció entre la "pena deguda (*taxata*) al pecat" i la "pena concomitant (*concomitans*) al pecat" (*De malo*, q.5, a.4, r.).

misteri únic i obert del dolor: *com la llibertat pateix “inacusablement” el mal del sofriment?* Formulat en altres termes es tracta d’elucidar què fa el dolor en mi, perquè certament per a res em fa culpable, sinó que roman inacusable en mi. Penso que aquesta problemàtica viva la reflecteixen alguns autors contemporanis, com Philippe Nemo i Emmanuel Lévinas, quan es refereixen a allò que ells denominen la transcendència, l’excés o l’exterioritat del mal²⁸. No és una qüestió de quantitat o intensitat, és una qüestió de distinció íntima en l’ésser humà de dos àmbits diversos, com ja reflectia en el seu moment la metafísica en introduir la distinció real *esse-essentia*. La privació està en la línia de l’*essentia*, per això la privació sofrent afecta radicalment a l’*esse* personal, mitjançant l’*essentia*. Mentre, en la línia de l’*esse*, que em constitueix com a persona, es fa explícita, manifesta o accessible²⁹. La naturalesa es corromp, però la persona en la seva actualitat s’accedeix perquè la passivitat pacient del dolor connota l’actualitat emergent del ser personal. I així, aquestes consideracions ens obren l’horitzó d’una possible actitud i activitat de la llibertat davant del sofriment.

I quin tipus d’accés es realitza? Es realitza un accés que consisteix en la “reducció” (per privació) metafísica de la llibertat –en la seva veritat originària. He fonamentat l’accés característic de la passivitat sofrent en la composició metafísica íntima i indestructible *esse-essentia*, en la que l’*actus essendi* és l’acte emergent i intensiu de tots els actes i que constitueix, per tant, la llibertat de la persona humana. Es tracta d’un accés dinàmic a allò que he denominat “*passivitat transcendental de la llibertat*” (també es pot denominar el *rostre metafísic de la llibertat*³⁰) i que caracteritza amb precisió el constitutiu moment passiu de la llibertat. És la llibertat complerta, entesa com a *do*.

Tal donalitat o passivitat metafísica de la llibertat és la que funda el moment d’eficàcia, quan l’home es troba amb si mateix i es disposa a l’elecció lliure. És l’arrel del destí personal, perquè la llibertat es defineix abans que tot per la seva radical passivitat metafísica. Però només la podem comprendre en tant que ha estat fundada i constituïda en tota la seva veritat: una llibertat fundada en Déu –el seu únic origen real– en quant a Creador personal, fundant i fi de la mateixa llibertat, l’acte propi de la qual és l’amor, i que mostra que ha estat creada, estimada i destinada³¹.

Doncs bé, és a través del sofriment que es descobreix íntimament allò que he denominat *amància*³², que és l’amor,

28. Els autors –en diàleg– assenyalen amb encert que el sofriment no es pot pensar exclusivament en termes físics (del món), sinó que, en quant a angouxa, és fonamentalment espiritual (Ph. NEMO, *Job y el exceso del mal*, Madrid: Caparrós, 1995, p. 77).

29. Hi ha una superació metafísica de l’estat d’*impotència*, d’*invisibilitat*, de *ceguesa*, i d’*inaccessibilitat* en la malaltia i el dolor, com observa Frankl (V. FRANKL, *El hombre doliente*, Barcelona: Herder, 1994, pp. 186-187).

30. Tal noció filosòfica pot veure’s reflectida en el text bíblic de la creació de l’home: “*Tunc formavit Dominus Deus hominem pulverem de humo et inspiravit in nares eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem*” (Gn 2,7).

31. Em baso en les anàlisis de Carles Cardona sobre la llibertat, desenvolupades en diversos treballs. És molt interessant l’estudi sobre la llibertat que presenta en la seva trilogia, que podem trobar al *Servei de documentació Montalegre: Llibertat com a fonament* (nº 30, abril 1985; amb data 5 febrer 1985); *La llibertat i la crisi del fonament* (nº 46, agost 1985; amb data desembre 1979); *Lésser com a amor* (nº 63, desembre 1985; amb data 5 abril 1985), que van ser preludi de la seva gran obra *Metafísica del bien y del mal*.

32. Coincideixo amb de Leonardo Polo en considerar l’*amància* (*amantia*, d’*amans*, -ntis; participi present d’*amo*) com a propietat transcendental de la persona, doncs aquesta reflecteix la “passivitat transcendental” de la llibertat. És la *raó complerta de l’ens personal creat*.

en quant a acte específic de la persona, comprès en la seva fonamental perspectiva dinàmica originària i final. Amb el dolor es provoca un accés real i existencial a la llibertat, a manera d'experiència o memòria originària de la llibertat, en quant essencialment estimada i amant, perquè l'ésser personal és amor. En això consisteix l'*amància* del ser personal, que se'ns revela lluminosament a través del sofriment. Però paradoxalment és en la feblesa activa que imposa el dolor quan la llibertat provada pel sofriment pot sortir enfortida i profunditzada, arribant a un estat purificat i autenticat respecte als falsos i complexos dinamismes inautèntics de la mateixa. És per això que afirmem que el sofriment il·lumina el misteri dramàtic de l'home.

2.3. L'accés al sentit del sofriment

L'estudi de la veritat metafísica del dolor ens permet afrontar amb fonament l'àrdua qüestió del sentit. El sentit antropològic del sofriment es troba amagat en la veritat del dolor, en l'interior de l'home mateix, i es basa en el dinamisme explicitat d'accés a l'ésser personal. Aquest accés a la passivitat de la llibertat, aquest descobriment de l'*amància* personal, aquest moviment originari fonamental envers Déu, constitueixen un apunt primigeni de sentit, tot i que no es pugui parlar encara de sentit últim.

I ara ens preguntem radicalment: existeix sentit i salvació pel sofriment i la culpa, com les dues formes de mal, que són inseparables i estan presents en la vida de l'home? La llibertat real és la llibertat culpable i sofrent, constituint la totalitat del misteri del mal la que recau sobre la llibertat humana. És per la culpa, precisament, que la disposició íntima de la llibertat ha quedat determinada pel mal. Però en cap cas s'ha perdut, perquè l'home malgrat la seva culpa mai no deixa de ser lliure, tot i que la llibertat en el temps resulti inaccessible degut al propi mal comès. No es perd l'*amància*, però es troba en un estat ineficaç, obstaculitzada i en certa mesura es pot dir que *ha mort*.

El sofriment realitza, segons el que hem pogut veure, l'accés a la disposició íntima de la llibertat, disposant-la en la seva passivitat metafísica a la seva activació, a tot acte d'amor, a l'amor fonamental a Déu. Però sabem que el restabliment complert o la restitució plena de la llibertat resulta inassolible: mai el sofriment i l'amor que genera no

poden eliminar del tot la culpa, car entre la pena i la culpa existeix una distància infinita.

El misteri ambivalent del mal en l'home –dolor i culpa– constitueix un estat d'angoixa i d'incapacitat estructural de sentit i superació, certament. Però la realitat existencial del sofriment manifesta, a manera d'accés, la dimensió transcendent de l'home, en tant que “passivitat transcendental” de la llibertat, que permet comprendre el ser humà com a destinatari de la gràcia i Revelació de Crist, en la seva capacitat radical de ser interpel·lat pel missatge cristià de Salvació. I és aleshores quan els inicis de sentit de la raó natural s'obren a un ulterior sentit diví ³³.

33. ¿Existeix en la història humana vestigis d'una acció divina amorosa de perdó envers l'home? Sí, existeix un Signe precisament sofriment: el dolor de Crist a la Creu. És aquí on la raó es commociona, es reconeix a si mateixa en la veritat revelada, i s'obre en la seva inquietud racional a una veritat nova que ens és donada: el do de la Salvació.

IGNASI FUSTER

[ignasifuster@terra.es]